54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 15 15 AVRIL 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Faut-il absolument attendre qu'un malade soit en danger de mort pour lui administrer l'Extrême-Onction ?

Qu'on lise et qu'on relise S. Jacques (v, 14) et le Rituel, il y est question d'infirme, de malade et pas de mourant. Et pourtant, en pratique, la plupart des prêtres attendent d'avoir la certitude ou la quasi-certitude qu'il y a danger de mort, avant de proposer l'Extrême-Onction.

Ne devrait on pas, sur ce point, corriger la pratique courante et administrer l'Extrême-Onction à tout malade ?

Bien des raisons militent en faveur de cette réforme...

R. — Nous arrêtons là la lettre de notre correspondant. Toutes les raisons qu'il apporte en faveur de son opinion vont nous permettre, en les reprenant au début de notre réponse, de rédiger un article à la façon de S. Thomas : *Videtur quod... Sed contra... Respondeo dicendum... Solvuntur objectiones*

QUESTION : *Faut il attendre que le malade soit en danger de mort pour lui administrer le sacrement d'Extrême-Onction ?*

I. — VIDETUR QUOD NON...

I. — Si nous voulons connaître la véritable pensée du Sauveur, consultons S. Jacques qui est son interprète officiel. L'apôtre n'en dit pas long, mais ce qu'il dit est très clair : « *Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros Ecclesiæ et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus. Et si in peccatis sit, remittentur ei.* » — Dans ce texte il est question de *malade* et seulement de malade. Le verbe *infirmari* veut dire : « être affaibli, débilité. » On chercherait en vain un seul cas où il signifierait moribond, ou seulement malade en danger plus ou moins éloigné de mort. Le précepte est donc ici bien clair et ne nécessite pas la moindre explication : « Si quelqu'un tombe malade, qu'on appelle le prêtre et que celui ci fasse les onctions. »

Pourquoi S. Jacques insisterait-il davantage ? Les fidèles auxquels il écrivait savaient que non seulement Notre-Seigneur guérissait les malades par lui-même, mais qu'il envoyait les apôtres les visiter et les guérir en son nom : « Ils oignaient d'huile plusieurs malades et les guérissaient » (Mc., VI, 13). En somme, S. Jacques recommande aux fidèles de continuer à assurer à leurs malades les onctions et les prières qui guérissent les corps et les âmes.

II. — L'analyse du texte de la Vulgate fera peut-être surgir une petite objection. Il y est dit de l'Extrême-Onction : *salvabit infirmum.* Le mot *salvare* n'éveille-t-il pas la pensée d'un danger réel, et si telle n'était pas la pensée de S. Jacques, pourquoi ne s'est-il pas servi de préférence du verbe *sanare ?* — Tout d'abord, il est très possible que S. Jérôme ne se soit pas servi, dans sa traduction, d'une expression absolument adéquate. Il faudrait étudier le texte original. Mais ceci n'est qu'une hypothèse. Persuadons-nous plutôt que la différence n'est pas essentielle entre les mots *sanare* et *salvare.* Le premier veut dire : « rendre sain, » et l'autre : « rendre sauf. » Le verbe *salvare* veut dire également « conserver, » et c'est même son sens premier. Le fait que S. Jacques lui a donné pour régime direct le mot *infirmum* nous convainct qu'en écrivant ce passage, il avait en vue des malades et non des mourants.

III. — Et puis, est-ce que la guérison d'un mourant par les onctions ne serait pas un fait en dehors des lois de la nature, et donc un miracle ? S. Jacques pouvait-il promettre ce miracle à quiconque recevrait l'Extrême-Onction : *salvabit infirmum ?* Quand bien même on ne donnerait à son futur que la valeur d'un optatif, pouvait-il seulement le laisser espérer ? C'eût été ajourner indéfiniment l'empire de la mort, ce qui n'est pas soutenable ; ç'eût été tenter Dieu.

IV. — Ceux qui sont d'avis que malgré tout l'Extrême-Onction est le sacrement des mourants, objectent encore que s'il n'en était pas ainsi, on ne l'appellerait pas l'*Extrême*-Onction. — L'objection ne paraît pas bien redoutable. Cette onction est dite extrême, c'est-à-dire dernière, non parce qu'on l'administre à la dernière heure, autrement dit lorsque le malade est *in extremis,* mais parce que dans l'ordre des sacrements elle est le dernier que confère l'Eglise au moyen d'onctions. Après cette onction-là, elle n'en a plus d'autre à offrir. Sans doute, on ne reçoit ordinairement l'Extrême-Onction qu'après avoir reçu les autres sacrements ; mais, en droit, rien ne s'op-

poserait (le baptême excepté) à ce qu'on reçût la Confirmation et l'Ordre après l'Extrême Onction. Le cas n'est pas inouï. Il y a des prêtres exerçant le saint ministère et qui ont été administrés, au cours d'une maladie, lorsqu'ils étaient séminaristes. La promesse de S. Jacques s'est réalisée en leur faveur : *salvabit infirmum*.

V. — Les textes du Rituel corroborent ce sentiment. Dans les oraisons avant et après les onctions, nous ne trouvons pas la moindre allusion à la mort ; rien que des souhaits de guérison.

Avant de procéder aux onctions, le prêtre a déjà deux fois prié pour la guérison du malade : « *Introeat sanitas sempiterna .. ac sanos in hoc tabernaculo custodire dignetur... Exstinguatur in te omnis virtus diaboli...*, » et il s'agit ici de la puissance du diable sur l'âme et sur le corps.

Après les onctions, il n'est encore question que d'une seule chose : la guérison du malade. Dans une première oraison, *Domine Deus*, le Rituel cite intégralement les paroles de S. Jacques rappelées plus haut et il ajoute comme conclusion : « *Cura... languores istius infirmi, sana vulnera... dolores mentis et corporis ab eo expelle, plenamque interius et exterius sanitatem misericorditer redde... ut ad pristina reparetur officia.* » — La deuxième oraison *Respice* n'est pas moins explicite : «... *ut castigationibus emendatus, se tua sentiat medicina salvatum...* » — Enfin, dans la troisième oraison, le prêtre insiste encore pour obtenir la guérison : «... *gratiam ægris infundendo corporibus... ut famulum tuum ab ægritudine liberatum et sanitate donatum...* »

Tout cela, il faut le reconnaître, est bien plus un appel a la santé qu'une préparation à la mort. De celle-ci, pas un mot, ni dans S. Jacques, ni dans le Rituel.

VI. — Immédiatement après ce qui concerne l'Extrême Onction, le Rituel renferme un chapitre intitulé *De visitatione et cura infirmorum*. En effet, le prêtre doit suivre le malade qu'il a administré, et le Rituel lui offre un choix de prières à réciter au cours de ses visites. Ce sont des psaumes exprimant la confiance en Dieu, des oraisons pour le rétablissement des malades, des extraits de l'Evangile relatant les guérisons miraculeuses opérées par Notre-Seigneur. Dans ce chapitre encore, c'est en vain qu'on chercherait la moindre allusion à la mort. Il faut, pour qu'il en soit enfin question, passer au suivant : *Modus juvandi morientes*.

VII. — Les faits corroborent eux-mêmes cette manière de voir. On pourrait citer bien des guérisons dues à l'Extrême-Onction. — En voici un exemple. Le jeune M. W. garçon de 12 ans, souffrant d'urémie par suite d'insuffisance rénale, gardait le lit ou du moins la chambre, presque sans interruption, depuis cinq ans. Les crises étaient fréquentes et très douloureuses, mais ne mettaient pas ses jours en danger. Ayant lu dans son catéchisme que l'Extrême-Onction rendait la santé du corps si Dieu le jugeait à propos, le petit malade demanda à être administré, ce qui lui fut accordé aussitôt : *sacramenta propter homines*. Le soir, le médecin s'étonnant de trouver son malade beaucoup mieux, celui-ci lui répondit : « J'ai été administré ce matin. » Aussitôt après l'hiver, notre garçon put enfin aller à l'école, au catéchisme, faire la communion solennelle. Il est même devenu bon cycliste.

VIII. — Est-ce donc qu'on ne se serait pas écarté peu à peu de l'intention de Notre-Seigneur et de la pratique de la primitive Eglise, pour des raisons qu'on pourrait rechercher ? Ce ne serait pas la première fois que, dans l'ensemble de l'Eglise, on s'écarterait de la discipline primitive. Souvenons-nous que Pie X fut obligé de rappeler la doctrine sur la communion fréquente et sur la communion des enfants. On l'avait tellement oubliée que beaucoup ne se soumirent qu'*ad duritiam cordis*, prétendant qu'il y avait innovation là où, au contraire, il y avait seulement restauration de l'ordre primitif.

II. — Sed contra...

1° En parlant de l'Extrême-Onction, le décret *pro Armenis* du concile de Florence s'exprime ainsi : « *Hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet.* » (Denz.-Bannw., n. 700).

2° Le concile de Trente parle de l'Extrême-Onction comme d'un sacrement institué pour réconforter l'âme et la prémunir contre les ultimes tentations du démon *aux approches de la mort :* « *Extremæ unctionis sacramento* FINEM VITÆ *tanquam firmissimo quodam præsidio munivit* (Redemptor noster). *Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quærat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit : nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suæ versutiæ nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinæ misericordiæ deturbandos,* QUAM CUM IMPENDERE NOBIS EXITUM VITÆ PERSPICIT. » *(Doctrina de sacramento Extremæ Unctionis.* D.-B., n. 907).

Et plus loin, parlant expressément du sujet de l'Extrême-Onction, le concile s'exprime en ces termes : « *Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero præsertim,* QUI TAM PERICULOSE DECUMBUNT, UT IN EXITU VITÆ CONSTITUTI VIDEANTUR, UNDE ET SACRAMENTUM EXEUNTIUM *nuncupatur.* » (C. 3 ; D.-B., n. 910).

3° Le Catéchisme du Concile de Trente, expliquant la pensée du concile, s'exprime en ces termes : « *Ob eam rem instituta est (extrema unctio), non modo ut animæ, sed etiam ut corpori medicinam afferat. Cum igitur illi tantum, qui morbo laborant, curatione indigeant, idcirco iis etiam,* QUI ADEO PERICULOSE ÆGROTARE VIDENTUR, UT, NE SUPREMUS ILLIS VITÆ DIES INSTET, *metuendum sit, hoc sacramentum præberi debet...*

Nemini igitur, QUI GRAVI MORBO AFFECTUS *non sit, sacramentum unctionis dare licet...* » (Part. II, c. 6, n. 9).

4o Le Code s'exprime en ces termes : « *Extrema Unctio præberi non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium* IN PERICULO MORTIS VERSATUR. » (Can. 940, § 1).

5o Les théologiens ne font qu'expliquer cette doctrine du magistère. D'une part, ils requièrent, dans le sujet de l'Extrême Onction, une maladie grave, mettant ses jours en danger ; d'autre part, ils concèdent qu'il n'est point nécessaire que le danger soit prochain.

S. Thomas : « *Hoc sacramentum est ultimum remedium, quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam. Ed ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi,* QUI SUNT IN STATU EXEUNTIUM PROPTER HOC, QUOD ÆGRITUDO NATA EST INDUCERE MORTEM ET DE PERICULO TIMETUR. » *(Suppl.,* q. 32, a. 2).

Suarez : « *Est hoc sacramentum institutum tamquam extremum remedium hominum infirmorum et morientium, quo et* IN GRAVISSIMO *mortis periculo juventur et ad gloriæ introitum, quoad fieri possit disponantur. Ergo ut minimum requirit hominem ita decumbentem, ut ex tali infirmitate mors possit moraliter timeri saltem remote et quantum est ex natura talis ægritudinis in tali subjecto.* » *(In III*am *Part.,* disp. XLII, sect. 2, n. 4).

III. — RESPONDEO DICENDUM...

Pour préciser le débat, il importe de rappeler quel est *l'effet de l'Extrême-Onction :*

« Le fruit et l'effet de ce sacrement, dit le concile de Trente, sont expliqués en ces paroles de S. Jacques : *La prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera et, s'il a des péchés, ils lui seront remis.* Cet effet est donc la grâce de l'Esprit-Saint, dont l'onction fait disparaître les fautes, s'il en reste encore à expier, et les restes des péchés, soulage et réconforte l'âme du malade, en excitant en lui une grande confiance en la divine miséricorde ; et ainsi réconforté, le malade supporte plus légèrement les incommodités et les douleurs de la maladie, résiste plus facilement aux tentations du démon... et parfois recouvre, quand c'est avantageux au salut de l'âme, la santé du corps. » (C. 2).

Au premier abord, cet effet apparaît assez complexe. La grâce que le Seigneur accorde aux malades par le sacrement d'Extrême-Onction, est, de sa nature et par son but, une grâce de « salut » *(salvans,* guérison, préservation), de « force » *(allevians,* adoucissement), et de « rémission pour les péchés » *(peccati remissiva).* Conformément à la doctrine de l'apôtre Jacques, on attribue donc à ce sacrement les effets suivants : force communiquée à l'âme contre les souffrances et les tentations ; remise ou diminution des restes du péché ; rémission des fautes vénielles et, en certains cas, des fautes mortelles ; adoucissement de la maladie ou même rétablissement de la santé corporelle. Ces effets sont tous unis au sacrement *per se,* c'est-à-dire en vertu de l'institution divine ; toutefois il y a une certaine différence entre eux. Il en est un qu'on doit regarder comme l'effet principal, tandis que les autres peuvent être considérés comme effets secondaires ou subordonnés. L'effet principal est celui que le Sauveur s'est proposé tout d'abord en instituant le sacrement, parce qu'il est nécessaire et qu'il est toujours accordé à celui qui reçoit dignement le sacrement. Parmi les effets moins importants ou accessoires on range ceux que celui-là même qui reçoit dignement le sacrement n'obtient pas toujours, mais seulement dans certaines hypothèses et avec certaines restrictions.

Pour reconnaître l'effet principal, il faut se placer au point de vue du signe extérieur et sensible, ou du but du sacrement. Or, l'onction sacramentelle des infirmes est surtout destinée à procurer au malade, dans les derniers jours ou les dernières heures de sa vie, une protection ou un secours très ferme *(firmissimum quoddam præsidium,* dit le concile de Trente), afin qu'il achève heureusement sa course et obtienne la couronne de la victoire. C'est à quoi vont, en première ligne, les grâces actuelles dont l'homme a spécialement besoin dans une maladie dangereuse et au seuil de la mort, alors que les forces du corps et de l'âme défaillent et que les attaques de l'ennemi infernal redoublent. La matière sacramentelle, c'est-à-dire l'onction faite avec l'huile, indique la tendance et la vertu spécifique de ces grâces : ce sont des grâces qui fortifient surnaturellement le malade en danger de mort et lui donnent une guérison spirituelle aussi complète que possible. Le caractère médicinal de la grâce de Jésus-Christ se révèle tout particulièrement dans l'Extrême-Onction : pour le malade, ou pour le mourant, qui souffre encore du souvenir et des suites du péché, ce sacrement est comme un remède fortifiant. « *Hoc sacramentum,* dit S. Thomas, *habet pro principali effectu illam sospitatem, quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria* » *(Supp.,* q. 32, a. 2, ad 2). Et encore : « *Principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio, et pœnitentia quædam spiritualis suscitatio, ita Extrema Unctio est quædam spiritualis sanatio vel medicatio.* » *(Suppl.,* q. 30, a. 1).

En réalité, cette force communiquée à l'âme, cette guérison de l'âme se confond avec la rémission des restes des péchés, que l'on regarde souvent comme l'effet principal de l'Extrême Onction. Par « restes des péchés », on entend ici une certaine faiblesse de la volonté, une torpeur pour le bien et une inclination au mal, résultant des fautes commises et demeurant dans l'âme, même après que la coulpe a été remise. Ces tristes conséquences du péché sont supprimées ou du moins atténuées par la grâce fortifiante du sacrement.

La forme du sacrement fait ressortir un effet secondaire, la rémission proprement dite du péché (*indulgeat tibi quidquid deliquisti*). Mais ces paroles peuvent aussi s'entendre dans le sens le plus large : elles signifient non seulement la rémission de la coulpe du péché, mais encore la guérison de toutes les infirmités et les funestes inclinations qui sont, pour le malade, les restes des péchés. Toutefois, il faut mettre en relief que la rémission proprement dite des péchés et la remise des peines dues aux péchés, effets secondaires du sacrement, sont proposées comme des vérités appartenant à la foi catholique. Dans le canon 2, le concile de Trente porte l'anathème contre quiconque prétend que l'Extrême-Onction *ne confère pas la grâce et ne remet pas les péchés*. (D.-B., n. 927).

Enfin, l'Ecriture et l'Eglise enseignent comme une vérité incontestable que l'onction des infirmes, *d'une manière subordonnée et conditionnelle*, a également pour but de guérir ou du moins de soulager la maladie corporelle. La consolante assurance que S. Jacques donne (le Seigneur *sauvera* le malade et le *soulagera*) doit s'entendre non seulement de l'âme, mais aussi du corps : *sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, infirmus consequitur*. (Conc. de Trente, c. 2). Les prières très anciennes dont l'Eglise accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes et l'administration de l'Extrême-Onction, indiquent expressément cet effet. Notre correspondant a suffisamment insisté sur ce point : inutile de nous y attarder. Notons simplement que l'*adoucissement* des souffrances *indirectement produit* par le surcroît de forces concédées à l'âme se complète, la plupart du temps, par un *allègement direct* des douleurs. Parfois même, le sacrement produit *ex opere operato* la guérison entière du malade, non d'une manière miraculeuse, mais d'une façon surnaturelle. Toutefois, cette grâce de la guérison corporelle n'est que secondaire : elle demeure subordonnée à l'effet principal qui est le bien et le salut de l'âme. On ne peut attendre la guérison complète que si cette guérison a la valeur d'une grâce surnaturelle, c'est-à-dire si elle est avantageuse au salut de l'âme et, comme le dit le Catéchisme du concile, « conforme au conseil et à la volonté de Dieu. » Ces grâces de guérison avaient provoqué, au concile de Trente, lors de la discussion des chapitres doctrinaux, une première rédaction où apparaît bien la pensée des Pères : « A ces effets s'ajoute *quelquefois* la santé du corps, qui, autrefois, dans la primitive Eglise, était conférée *plus fréquemment*, afin de confirmer et de faire estimer la foi naissante, et comme un signe de la guérison intérieure. Mais maintenant que notre foi est affermie et adulte, elle n'est plus produite *que rarement, et seulement autant que Dieu le sait utile au salut du malade.* » (*Dict. de Th. cath.*, art *Extrême-Onction*, col. 2001).

On aurait donc grandement tort, pour établir la *nature* du sacrement d'Extrême Onction et en déterminer le *sujet*, de considérer avant tout et presque uniquement cet effet secondaire, aléatoire, exceptionnel, de la guérison corporelle. C'est à l'effet principal qu'il faut d'abord et essentiellement se référer.

Or, l'effet principal est d'apporter secours et consolation au fidèle souffrant et en danger plus ou moins éloigné de mort. « *Sacramentum hoc*, écrit fort justement Suarez, *est per se primo institutum propter juvandum et confortandum animum ægrotantis hominis contra difficultates illi occurrentes in articulo mortis.* » (Disp. XLI, sect. 1, n. 11). On sait combien nombreuses et redoutables se présentent les nécessités et les afflictions de l'homme pécheur à cette heure critique d'une maladie dangereuse, et surtout à l'article de la mort. Les souffrances l'environnent, la crainte de l'enfer l'accable. Où porter ses regards ? Vers qui se tourner ? Partout l'inquiétude et la douleur. Son cœur tremble et l'effroi le saisit ; il a peur, il frémit et les ténèbres l'enveloppent (cf. Ps. CXIV, 3 ; LIV, 5, 6). Le souvenir des fautes passées, du mépris et de l'abus des grâces, la pensée des secrets jugements de Dieu, de la mort et de l'éternité jettent la défiance, le découragement, l'angoisse dans son âme. En outre, au milieu de ces souffrances et de cet accablement, il est assailli par le Mauvais. A cette heure décisive, l'enfer redouble d'efforts pour « engloutir » (καταπίνειν, *devorare*, I Pet., v, 8) le mourant, c'est-à-dire pour le précipiter dans la damnation éternelle. Or, afin de ne pas succomber à ces difficultés et à ces tentations, afin de les surmonter et de persévérer dans le bien jusqu'à la fin, le malade a besoin d'un secours tout particulier de la grâce, et c'est précisément ce secours que lui apporte l'Extrême-Onction, sacrement de l'espérance, qui, selon l'expression du concile de Trente, doit inspirer au malade « une grande confiance en la miséricorde divine [1]. »

Voilà le véritable point de vue auquel il faut se placer si l'on veut bien comprendre quel est le sujet de l'Extrême-Onction et le rôle du sacrement à son égard. Il ne peut être question que du chrétien *gravement malade* et par là-même en danger de mort.

Est-ce à dire que l'Extrême-Onction soit réservée aux chrétiens *à l'article de la mort?* Personne ne l'a jamais soutenu. Bien au contraire, les théologiens catholiques enseignent unanimement que le malade doit s'efforcer d'apporter à la réception de l'Extrême-Onction une préparation et une piété aussi parfaites que possible. Il est donc de beaucoup préférable que le malade ait sa pleine connaissance. Or, si l'on attend que le danger soit devenu extrême — l'article de la mort, — le malade sera moins en état, et peut-être même ne sera-t-il plus du tout en état, de recueillir les

[1] Dans l'exposé de cette doctrine, nous nous sommes inspiré de Nicolas Gihr, *Les Sacrements*, t. IV, p. 35 et suiv.

fruits du sacrement. Il faut donc, dans la pratique, éviter deux excès en sens opposés : celui de conférer l'Extrême-Onction à des malades qui ne seraient pas en danger, et celui de ne la conférer qu'à des malades à toute extrémité. Les théologiens orientaux, russes et byzantins, qui préconisent l'administration du sacrement à toute espèce de malades, sans distinction, et même à des personnes saines [1], reprochent à l'Eglise romaine de n'administrer le sacrement qu'en cas de péril immédiat de mort : ce en quoi ils sont complètement dans l'erreur. Les décisions des conciles provinciaux postérieurs au concile de Trente fournissent de nombreux démentis à cette assertion erronée. Nous renvoyons sur ce point notre correspondant au traité classique de J. Kern, S. J., *De sacramento Extremæ Unctionis,* Ratisbonne, 1907, p. 300 et s.

Nous ne pouvons non plus descendre ici dans les détails d'appréciation sur la gravité relative et le danger plus ou moins prochain des maladies. Kern consacre quelques pages excellentes à ce sujet (p. 296-300) ; mais si notre correspondant veut vraiment s'instruire, il recourra à F.-M. Cappello, *Tractatus de Sacramentis, De Extrema Unctione,* n. 208-225.

III. — Solvuntur objectiones

Ad I. — Avec le P. Kern, nous répondrons au 1er argument qu'en effet la signification du verbe ἀσθενεῖν, *infirmatur,* et du participe κάμνοντα, *infirmum,* n'est pas directement « être gravement malade, être malade en danger plus ou moins éloigné de mort. » Ce n'est donc point par le mot lui-même qu'il faut décider de sa signification, mais par le contexte tout entier. Le verset 13 renferme un avertissement général : « Quelqu'un de vous est-il attristé ? qu'il prie. Est-il joyeux ? qu'il chante des psaumes. » La première partie indique le remède général à toute espèce de tristesse. Mais le verset 14, — celui qui nous intéresse plus spécialement, — indique un mode spécial de prière comme remède à un m de spécial d'affliction. « *Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini.* » Il s'agit ici, de toute évidence, de malade et de *gravement malade.* Celui qui est affligé, ὁ ἀσθενῶν, est averti de *faire venir à lui* les prêtres de l'Eglise. On suppose donc qu'il est oppressé par la maladie au point de ne pouvoir aller lui-même trouver les prêtres, ce qui serait convenable. De plus, ces prêtres doivent accomplir un rite sacré dont sont incapables les simples fidèles, et ils doivent l'accomplir sur le malade, dans sa maison, ce qui fait naître spontanément à son esprit l'idée d'une raison grave, qui ne peut être qu'une maladie grave.

[1] Il s'en faut de beaucoup que la tradition orientale soit favorable en tous points à ces pratiques. Voir Jugie, *Theologia dogmat ca christianorum orientalium,* t. IV, p. 485-489.

Que S. Jacques ait eu en vue non une maladie quelconque, mais une maladie grave, nous en trouvons une nouvelle preuve dans les effets qu'il attribue à l'onction sainte : « *Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus ; et si in peccatis sit, remittentur ei.* » On voit ici que le malade s'efforce de lutter contre les maux qui l'affligent en raison de sa maladie ; mais ses forces naturelles sont impuissantes. C'est le Seigneur lui-même qui, par le sacrement, le sauve et le guérit. L'intervention du Seigneur est une preuve de plus qu'il s'agit de maladie grave, à l'égard de laquelle sont impuissantes les ressources humaines.

D'ailleurs, si le texte de S. Jacques pouvait encore laisser quelques hésitations quant à la signification exacte du mot *infirme,* l'interprétation officielle que donne l'Eglise dans ses enseignements conciliaires devrait lever tout doute. Or nous avons vu dans les arguments *Sed contra* ce qu'enseignent les conciles et les théologiens les plus autorisés.

Ad II. — La traduction exacte de σώσει est bien *salvabit* et non *sanabit.* D'ailleurs, après ce qui vient d'être expliqué dans l'*ad I,* la chose est de peu d'importance pour la thèse soutenue par notre correspondant. Le mot *salvabit* doit être pris ici dans un sens très général : ordinairement, dans S. Jacques, σώσει signifie partout le salut spirituel (I, 21 ; II, 14 ; IV, 12 ; V, 20) ; mais ici il se rapporte évidemment au malade et signifie le salut physique, la guérison, et est mis en parallèle avec ἐγερεῖ *(alleviabit)* qui fait image. « Jésus soulève le malade de dessus sa couche, comme autrefois il avait soulevé la belle-mère de Pierre (Mc., I, 31) ou l'enfant possédé (Mc., IX, 27 ; cf. Act., III, 7). Σώσει signifie donc d'abord le salut physique, la guérison, comme dans Mt., IX, 21 ; Mc., V, 28, 34 ; VI, 56 ; X, 52 ; Luc., VIII, 48, etc. L'expression est générale et doit admettre bien des exceptions, car il faut toujours mourir une fois. Jacques n'entend certainement pas dire que les fidèles seront toujours guéris, mais il met en relief l'effet physique de l'onction. Le salut spirituel n'est pas exclu ; Jacques va en par er : si le malade a commis des péchés, ceux-ci seront pardonnés ; mais le sens spirituel de σώσει et d'ἐγερεῖ est secondaire. » (J. Chaine, *L'Epître de S. Jacques,* Paris, 1927, p. 127-128. Sur le sens spirituel et très général de σώσει dans ce passage de l'épître de Jacques, voir Mgr Ruch, *Dict. de Th. cath.,* art. *Extrême-Onction* t. V, col. 1902).

Ad III. — Lorsque la guérison physique se produit après l'administration de l'Extrême-Onction, il ne s'agit pas d'un effet nécessairement *miraculeux,* mais d'un effet *surnaturel,* qu'on peut expliquer d'ailleurs de différentes façons, mais principalement par l'influence bienfaisante du moral sur le physique. Cette explication correspond d'ailleurs à ce que nous avons dit de

l'effet premier et principal de l'Extrême-Onction. Mais, comme l'a rappelé le concile de Trente, la guérison physique n'est produite ni nécessairement ni habituellement.

Le cardinal Lépicier fait à ce sujet une opportune remarque : « De même que le remède corporel opère par le moyen de la nature, ainsi c'est par le même moyen qu'opère la vertu thérapeutique jointe à ce sacrement. L'Extrême-Onction n'est donc pas ordonnée à rendre la santé aux malades désespérés, chez qui la nature n'a plus aucune force pour s'assimiler la vertu que possède ce sacrement. En réalité, comme la santé obtenue par le moyen de l'Extrême-Onction ne diffère pas spécifiquement de la santé obtenue par un remède naturel, ainsi l'Extrême-Onction elle-même ne peut agir comme remède corporel dans le cas où ce sacrement est administré à un malade vraiment désespéré. » (*Le Miracle*, Paris, 1936, p. 254).

On ne saurait donc tirer de la guérison corporelle un argument en faveur de la thèse proposée par le correspondant.

Ad IV. — L'interprétation proposée de l'épithète *extrême*, à savoir la dernière onction que l'Eglise propose dans l'ordre des sacrements, correspond parfaitement à l'idée que prétend combattre notre correspondant. L'Extrême-Onction est précisément la dernière onction dans l'ordre des sacrements, parce qu'elle est l'onction suprême qu'on reçoit quand la vie touche à sa fin, l'évolution de la vie surnaturelle correspondant à celle de la vie naturelle (cf. S. Thomas, IIIa, q. LXV, a. 1). Le concile de Trente le déclare expressément : « Ce sacrement a été regardé par les Pères comme un achèvement non seulement de la pénitence, *mais de toute la vie chrétienne*, qui doit être une perpétuelle pénitence .. Ainsi, par le sacrement d'E.-O. le Sauveur nous a préparé un très puissant moyen de défense *pour le terme de notre vie.* » (Sess. XIV, *De sacramento extremæ unctionis*, prooemium : D.-B.. n. 907). Le fait qu'un séminariste a pu recevoir l'onction du sacrement des infirmes avant de recevoir l'onction du sacrement de l'Ordre n'empêche pas que s'il a reçu l'E.-O., c'est précisément parce qu'il était en danger de mort à l'instant où il l'a reçue.

Ad V. — Les textes cités du Rituel se rapportent, en effet, à la guérison corporelle qui peut parfois être le fruit du sacrement. Mais il faut se souvenir du symbolisme des prières sacramentelles : par delà la guérison corporelle, il faut entrevoir, et surtout, la guérison spirituelle. De plus, n'est-ce pas une démarche délicate et pleine d'attention que celle de l'Eglise, priant au chevet de ses enfants malades, pour demander à Dieu leur santé ?

Que le Rituel ne fasse pas allusion à la mort possible du malade, c'est là une erreur qui prouve combien notre correspondant a lu les textes avec une préoccupation exclusive d'y relever seulement ce qui peut corroborer sa thèse. Voici, en effet, le début du ch. 1 du titre V, relatif à l'E.-O. : « *Extremæ Unctionis Sacramentum a Christo Domino institutum, tamquam cœlestis medicina, non animæ solum, sed etiam corpori salutaris, ...omni studio ac diligentia* PERICULOSE ÆGROTANTIBUS ADHIBENDUM EST... »

Et voici le n. 5 du même chapitre [1] : « *Debet autem hoc Sacramentum infirmis præberi, qui cum ad usum rationis pervenerint, tam graviter laborant, ut mortis periculum imminere videatur; et iis, qui præ senio deficiunt, et in diem videntur morituri, etiam sine alia infirmitate.* »

Ad VI. — Les recommandations du Rituel pour la visite et le soin des malades ne supposent pas que ce malade ait déjà reçu l'E.-O. ; d'où les termes généraux dans lesquels sont rédigées ces recommandations. Mais ici encore il est inexact que le Rituel ignore le cas du danger prochain de mort. Que notre correspondant veuille bien relire les nos 10, 11, 16 de ce chap. 4 du titre V.

Ad VII. — Le fait de quelques guérisons merveilleuses obtenues grâce à l'Extrême-Onction reçue fructueusement et à temps voulu n'infirme pas, confirme plutôt la doctrine que nous avons proposée. L'application de l'axiome *Sacramenta propter homines* ne pouvait être envisagée que s'il y avait quelque apparence que le sacrement pût être validement administré. Ce fut vraisemblablement le cas dans la circonstance rapportée par notre correspondant. Mais, encore une fois, une telle guérison n'apporte aucun argument en faveur de sa thèse.

Ad VIII. — Nous ne pouvons supposer un seul instant que l'on se soit écarté de l'intention de Notre-Seigneur et de la pratique de la primitive Eglise. En enseignant que le sujet de l'E.-O. ne peut être qu'un malade en danger, l'Eglise se prononce d'une manière qui engage son infaillibilité, tout au moins quant à un objet secondaire de celle-ci. Le cas de la communion fréquente ou de la communion des enfants ne présente aucun caractère similaire. Dans l'un et l'autre cas, il n'était nullement question d'une pratique concernant la validité d'un sacrement ; mais il s'agissait d'une simple interprétation et application de principes sur lesquels tout le monde était en substance d'accord.

Q. — Dans sa *Vie* de S. Paul, Mgr Sagot du Vauroux se demandait si l'Apôtre avait ordonné des prêtres ou des évêques. Je demande à mon tour sur quoi peut se baser l'une ou l'autre opinion.

R. — Mgr Sagot du Vauroux a en effet publié (Flammarion, 12 f., collection « les Grands Cœurs ») un *Saint Paul*, et il nous est très agréable que votre question nous fournisse l'occasion de signaler son livre à nos lecteurs, et de le leur re-

[1] Dans le Rituel antérieur à l'édition typique de 1925.

commander non seulement pour eux, mais aussi pour leurs paroissiens.

Voici le titre des sept chapitres : Le juif Saul, le Grand Converti, l'Ami de Jésus, le Docteur inspiré, le Missionnaire infatigable, le Pasteur des âmes, le Martyr. Œuvre excellente de vulgarisation, parfaitement au point, dépouillée de tout appareil d'érudition et qui se lit très facilement. Le chap. III, p. 62 87, en particulier, décrit fort bien la transformation de l'âme de S. Paul sous l'influence de la grâce. Quel exemple pour les chrétiens de nos jours, plus que jamais appelés à exercer un apostolat de sanctification ou de conquête auprès de leurs frères !

Le passage auquel vous faites allusion se lit à la p. 125 : « Il (Paul) choisissait alors des presbytres ou anciens à qui il conférait la prêtrise, ou plutôt, selon l'opinion commune, l'épiscopat. » Ailleurs, p. 182, 183, Mgr l'évêque d'Agen voit dans I Tim. III. 1-7, le portrait de l'évêque proprement dit et aussi dans Tite I, 9 (p. 184).

Il ne viendra évidemment à la pensée de personne de nier qu'à l'époque où S. Paul écrivait ses épîtres pastorales, il y ait eu, en dehors des Apôtres, des ministres revêtus du caractère épiscopal proprement dit ; Timothée et Tite étaient certainement dans ce cas, et peut-être aussi Silas, le collaborateur de Paul, et Epaphras, le fondateur et l'organisateur des églises de Colosses, Laodicée et Hiérapolis (Col., I, 4 ; IV, 13).

Mais les presbytres que choisissait S. Paul pour diriger en son absence les églises qu'il avait fondées, étaient-ils de simples prêtres ou avaient ils le caractère épiscopal proprement dit ? C'est là un problème qui se pose à propos de l'organisation hiérarchique du Ier siècle. Les solutions qu'il a reçues dans le passé ne cadrent pas tout à fait avec celle qu'il reçoit communément de nos jours.

Et si le problème se pose, c'est en raison de ce fait que les mêmes personnages, dans le même contexte, sont appelés tantôt πρεσβύτεροι et tantôt ἐπίσκοποι. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à Act. xx, 17, 28 ; adieux faits par S. Paul à Milet aux presbytres d'Ephèse établis par le Saint-Esprit ἐπισκόπους de l'église de Dieu ; à Tite, I, 5, 7, où sont énumérées les qualités que doivent avoir *les presbytres* que Tite doit établir dans chaque ville... parce qu'il faut que *l'évêque* soit irréprochable ; ou encore à Phil. I, 1, où Paul salue les saints, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles, puis les évêques et les diacres ; il aurait évidemment mentionné des presbytres si ceux-ci avaient été distincts des évêques pour les Philippiens. Aussi, cette synonymie des deux termes πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι a-t-elle été et est-elle admise de nos jours pour les premières communautés chrétiennes. Ce fut autrefois l'avis, chez les Grecs, de S. Jean Chrysostome et de Théodoret, et chez les Latins de l'*Ambrosiaster* et de S. Jérôme, dont le texte de l'*Epistula* CXLVI est devenu classique : « *eosdem esse presbyteros quos episcopos... eumdem esse episcopum atque presbyterum.* » C'est aujourd'hui l'avis de Michiels, Jacquier, Prat, Marchal. Ce dernier a établi clairement la preuve de cette identité, contre les affirmations contraires du P. de Smedt et de Mgr Batiffol [1].

Si donc les termes *évêques* et *presbytres* appliqués aux chefs des communautés chrétiennes, durant tout le Ier siècle, sont synonymes ; si ce n'est qu'au IIe s. que la distinction s'est nettement établie pour réserver le titre d'ἐπίσκοπος au chef unique d'une église particulière et appeler πρεσβύτεροι les simples prêtres, quelle était au juste la dignité des *presbyteri episcopi ?*

Autrefois, on a affirmé que les uns étaient évêques et les autres prêtres, bien qu'ils aient pu être indifféremment désignés par l'un ou l'autre titre. S. Jean Chrysostome exposa ce sentiment dans sa 1re homélie sur l'épître aux Philippiens (I, 1). et S. Thomas s'y rallia dans la IIa-IIæ, q. CLXXXIV, art. 6, ad 1. Mais rien dans les textes n'autorise à affirmer que dans ces collèges qui dirigèrent les communautés, au temps de S. Paul et de S. Pierre (I Petr., v, 1, 2), les uns ou l'un d'entre eux étaient revêtus du sacerdoce suprême, alors que les autres n'étaient que de simples prêtres.

Il ne reste donc que deux issues possibles : ou ils étaient tous évêques, ou ils étaient tous prêtres.

La première solution, *tous évêques*, fut celle de Perrone et, à un moment, de Petau ; elle a peu d'appui dans la tradition, et si Mgr Batiffol s'y est rallié, c'est parce qu'il voyait dans le presbytérat un titre d'honneur attribué aux convertis de la première heure, conception que les textes n'autorisent en aucune manière, car le ou les presbytres exerçaient bien une fonction, et une fonction redoutable pour ses responsabilités (cf. Act. xx, 17, 28 ; I Petr., v, 1, 2). Dans ces conditions, on avouera qu'il soit difficile de qualifier de « commune » cette opinion.

La seconde opinion, *tous prêtres*, est de beaucoup la plus probable : ce fut celle autrefois de Théodoret, de l'*Ambrosiaster*, de S. Jérôme ; plus tard Petau s'y rallia *(De Eccles. hierarch.*, IV, I, n. 5 6, p. 334 335), abandonnant résolument l'autre thèse qu'il avait soutenue dans *Dissert. eccles.*, I, 1-2. C'est la conclusion de M. Marchal dans l'article déjà cité : « On peut donc conclure que les personnages qui, dans la littérature du Ier siècle, sont désignés sous le titre d'ἐπίσκοποι ou de πρεσβύτεροι sont de simples prêtres. Ils constituent avec les diacres les 2e et 3e degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Le 1er degré comprend les apôtres et ceux qui, avec eux d'abord et après eux ensuite,... exercent le sacerdoce suprême. » *(Op. cit.*, col. 1317-18).

Q. — A propos des conditions requises pour la communion fréquente et quotidienne, je viens de lire dans une revue de propagande, du reste fort estimable, les lignes suivantes : « Le décret du 20 décembre 1905

[1] Voir *Supplément au Dict. de la Bible*, t. II, au mot *Evêques*, col. 1312-1314.

déclare seulement très utile cette absence de fautes vénielles délibérées et de toute attache à ces fautes, mais ajoute : *Il suffit néanmoins qu'ils* (les fidèles qui communient chaque jour) *soient exempts de fautes mortelles, avec le propos de n'en jamais commettre.* »

Cette traduction me paraît assez peu exacte, en ce qui regarde le dernier membre de phrase. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Voici d'abord le texte même du décret, § 3, auquel se réfère la question de notre correspondant :

« *Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana Communione utentes, venialibus peccatis saltem plene deliberatis eorumque affectu sint expertes, sufficit nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum proposito se nunquam in posterum peccaturos : quo sincero animi proposito fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus ab eorumque affectu sensim se expediant.* »

La traduction que vous nous soumettez peut être critiquée sur deux points.

1° C'est employer une formule un peu trop faible que de traduire *quam maxime expedit* par « très utile ». Le mot *expedit* n'exclut pas le sens d'utilité ; il implique cependant plutôt l'idée de « haute convenance », idée que vient porter au superlatif absolu l'expression *quam maxime*. Mais cette « suprême convenance » n'équivaut pas à une nécessité stricte, puisque, en son absence, il suffit d'être en état de grâce et d'avoir le ferme propos de ne plus pécher.

2° C'est précisément la phrase par laquelle la revue traduit le passage relatif au ferme propos, c'est cette phrase, disons-nous, qui appelle des réserves formelles, ainsi que vous en avez eu l'intuition. La traduction donnée : « exempts de fautes mortelles, avec le propos de n'*en* jamais commettre, » ne serait exacte que si le texte portait : *cum proposito se nunquam in posterum mortaliter peccaturos*. Or, ce mot *mortaliter* n'est pas dans le décret, et en l'y introduisant sous le couvert d'une traduction approximative, on aboutit, à notre avis, à une doctrine peu exacte.

D'après l'opinion que nous critiquons, il suffirait, pour la communion quotidienne, d'être dans la disposition suivante : « Je suis résolu à ne plus jamais offenser Dieu mortellement ; quant aux péchés véniels, laissons cela : ce n'est pas sur eux que porte ma résolution. »

Reconnaissons tout de suite que cette disposition n'est pas du tout équivalente à celle qui s'exprimerait comme ceci : « Quant aux péchés véniels, je m'en moque ; quoiqu'ils offensent Dieu et que je le sache bien, je ne me priverai pas d'en commettre quand il me plaira. » Une telle attitude serait le mépris formel du précepte, et ce mépris, même quand l'objet du précepte est léger, constitue de soi une faute grave. Non, dans l'opinion que nous critiquons, il n'y a pas mépris formel du *précepte divin d'éviter les fautes vénielles,* il y a simplement prétérition : « Mon ferme propos porte sur les fautes mortelles ; quant aux fautes vénielles, elles sont présentement hors des perspectives de ce ferme propos. »

Reconnaissons aussi qu'un ferme propos de cette sorte portant seulement sur les fautes mortelles à éviter et prétéritant les fautes vénielles, suffit à rendre licite, *positis ponendis,* telle ou telle communion isolée, v. g. la communion pascale. Mais la question n'est pas là. Il s'agit ici de savoir quel est le sens d'une détermination de droit positif fixant une condition requise pour la communion *quotidienne*.

A la question ainsi précisée, nous répondons : il faut laisser aux mots du décret toute leur généralité ; la formule : *cum proposito se nunquam in posterum peccaturos,* s'applique à tout péché, quel qu'il soit, du moment qu'il offense Dieu et qu'il est un péché.

Nous ne prétendons pas, qu'on veuille bien le remarquer, que ce ferme propos doive nécessairement porter d'une manière explicite et consciente sur les péchés véniels en tant qu'ils sont distincts des péchés mortels. Nous soutenons seulement que ce ferme propos ne doit pas être *restreint* aux péchés mortels (comme le fait l'opinion adverse), qu'il doit garder son extension universelle et exclure ainsi, du moins implicitement, même le péché véniel des perpectives consenties pour l'avenir.

— « Mais, nous dira-t-on sans doute, votre interprétation équivaut à exiger que celui qui communie tous les jours n'ait plus ni péchés véniels, ni surtout affection au péché véniel, ce qui revient à maintenir la doctrine rigoriste que le décret a voulu écarter explicitement et définitivement. »

— A quoi nous répondons : Oui, le décret a voulu écarter définitivement cette doctrine rigoriste ; mais ce que nous affirmons est loin d'en être l'équivalent. Nous allons le prouver, et nous prions le lecteur qui voudra bien suivre notre démonstration de garder constamment sous les yeux le texte latin que nous avons reproduit cidessus.

Pour communier fréquemment, la première condition requise est d'être exempt de fautes mortelles. Mais l'état de grâce ainsi exigé est compatible avec la présence de fautes vénielles non encore remises ; la suppression de celles-ci serait d'une souveraine convenance ; cependant cette suppression actuelle et présente n'est pas strictement requise.

Ce qui est requis, c'est une disposition concernant l'avenir (et telle est la seconde condition). On doit donc être dans la disposition ferme de ne plus jamais offenser Dieu, sans plus.

Que tel soit bien le sens du décret, c'est ce que montrent en premier lieu les termes mêmes qu'il emploie : ils font abstraction de la distinction entre péché mortel et péché véniel ; de ce fait ils visent, du moins implicitement et virtuellement, la renonciation au péché véniel pour l'avenir, renonciation exprimée non en termes formels et distincts, mais en termes généraux et prégnants.

La nécessité de se maintenir dans cette interprétation résulte en second lieu des paroles qui suivent immédiatement, dans le décret, celles que nous venons de voir. Une âme qui a ce bon propos sincère, y lisons-nous, et qui communie tous les jours, ne peut pas ne pas en arriver à se défaire de ses péchés, même véniels, et de l'attache qu'elle avait pour eux. Pourquoi cet heureux résultat est-il assuré ? Nous répondons : parce que ce bon propos, étant universel en même temps que sincère, se particularisera peu à peu dans la pratique et sortira tous ses effets sous l'influence de la grâce sacramentelle agissant *ex opere operato*, et sous celle des actes des vertus, surtout des vertus théologales et principalement de la charité, actes que l'âme aura faits pour communier dignement. Une charité pure et fervente est l'adversaire naturel des péchés véniels. Cette charité débutante peut-être, mais réelle, existe dans l'âme dont nous parle le décret, puisque cette âme est exempte de péchés mortels, donc en état de grâce. Cette charité naissante était donc sous-jacente au bon propos de ne plus pécher à l'avenir, en inspirait l'universalité, et portait, par son indétermination même, à la fois sur le péché mortel et, du moins implicitement, sur le péché véniel. Sous l'influence de la communion fréquente, voici que cette charité s'amplifie et s'enflamme, et à mesure qu'elle grandit, elle rend moralement impossible dans l'âme soit la présence de péchés véniels non rétractés, soit l'attache consentie à quelque faute vénielle. La communion fréquente ne crée pas un bon propos nouveau dont l'objet serait le péché véniel ; elle prend le bon propos préexistant et en développe pratiquement toutes les applications : *cum proposito se nunquam in posterum peccaturos :* QUO SINCERO ANIMI PROPOSITO, etc.

Ce qui surprend à première vue, c'est qu'un « bon propos sincère » ayant une telle généralité puisse, du moins pendant un certain temps, coexister dans l'âme 1° avec la présence de péchés véniels non formellement désavoués et pardonnés ; 2° bien plus, avec une attache habituelle à ces mêmes péchés véniels. — Sans doute, une telle attitude n'est pas conforme à la logique ni même à la raison. Mais quel confesseur, et même quel psychologue, si novice qu'on le suppose, pourrait-il ignorer que toute faute implique, aperçu ou non, un « péché contre la lumière, » que l'attitude dans laquelle s'établit et se maintient le pécheur est contre nature, et que c'est précisément de ce déséquilibre foncier que naît le remords ? Ce qui serait inadmissible, ce serait la coexistence dans le pécheur de deux *actes* simultanés et contradictoires, dont l'un exprimerait son attache à tel péché véniel déjà commis, et l'autre son désaveu du même péché tant pour le passé que pour l'avenir. Mais l'absurdité n'existe pas si nous supposons *habituelle* (donc, non explicitée en ce moment dans un acte formel) l'attache à des péchés véniels passés, et *actuel* le bon propos universel de ne commettre à l'avenir aucun péché, quel qu'il soit.

Cette attitude illogique est instable, évidemment. Elle cessera assez rapidement, — soit parce que l'âme sera vaincue par son attache habituelle au péché véniel dès que, l'occasion se présentant, elle n'aura pas le courage de la renier et laissera sa tendance habituelle défectueuse passer à l'acte peccamineux, — soit parce que le bon propos sera assez fort pour qu'au moment de la tentation la volonté dénoue la crise par un désaveu, un refoulement et une défaite de son attache au péché véniel, qui, peu à peu démantelée, finira par être détruite.

Or, c'est précisément vers cet heureux dénouement de son état de conscience illogique et instable que sera orientée et conduite l'âme qui trouvera dans la communion fréquente et quotidienne le double bénéfice de la grâce sacramentelle agissant *ex opere operato* et de l'accroissement de charité provoqué par les actes qui accompagnent la communion. Si j'ai une attache actuellement inconsciente au péché véniel, et si, en même temps, mon ferme propos de ne plus jamais offenser Dieu en rien est psychologiquement sincère et surnaturellement fécondé par mes communions, ce bon propos développera ses virtualités, il rencontrera mon attache coupable, et il l'éliminera progressivement. Mais il serait inintelligible qu'un bon propos même sincère se restreignant aux seuls péchés mortels, produise ces résultats, à moins qu'il ne change de nature et ne devienne le bon propos universel de ne commettre aucun péché, tel que celui que nous préconisons. Mais en admettant ce changement, l'opinion que nous combattons se renierait elle-même et s'identifierait à celle que nous proposons.

A notre avis, la traduction que vous nous soumettez est donc grammaticalement injustifiée et doctrinalement inexacte. Le ferme propos exigé par le décret pour la communion quotidienne par les mots *cum proposito se nunquam in posterum peccaturos,* ne doit pas être compris seulement comme un ferme propos *de ne jamais plus pécher mortellement*, mais comme un ferme propos *d'éviter désormais tout péché quel qu'il soit,* sans détermination ni restriction. Telle est la lettre du décret, et tel en est, à notre avis, le sens. Telle est enfin l'interprétation explicite du P. Cappello, S. J., qui écrit [1] (c'est nous qui soulignons) :

« Verba decreti debent intelligi de peccato veniali ejusque affectu *habituali,* non vero actuali, ut quidam, minus recte, ut Pighi, interpretati sunt. Nam leviter certe peccat qui SS. Eucharistiam recipit cum culpa veniali actuali quæ ipsam susceptionem Sacramenti respiciat... Qui communicat cum peccato veniali actuali quod non respiciat ipsam Eucharistiæ receptionem, sed consistat *in prava voluntate quam hic et nunc*

[1] *De Sacramentis*, vol. I, n. 538, 3.

suscipiens habet *circa culpam venialem* patratam aut *patrandam, peccat*, saltem probabilius, venialiter, ob irreverentiam in SS. Sacramentum. Quæ dicimus de peccato, valent quoque, propter eamdem rationem, de ejus affectu. Cf. Suarez, disp. 63, s. 3; disp. 66, s. 1; Lugo, disp. 14, s. 2, nº 22 ss. »

Q. — Un de mes paroissiens m'a soumis un doute qui lui est venu à la lecture de S. Marc, XI, 13 : Jésus maudit le figuier stérile et pourtant, ajoute l'Evangéliste, « ce n'était pas la saison des figues. » On doit en conclure, semble-t-il, que le bon Dieu nous demande plus que nous ne pouvons donner, car c'est là une parabole.

N'ayant rien pu répondre de satisfaisante façon à mon paroissien, je vous serais reconnaissant de le faire dans l'*Ami du Clergé*, que je lui ferai lire.

R. — Vous avez grandement raison de voir dans l'incident du figuier maudit (Mc., XI, 13 et 14) une parabole en action ; mais votre paroissien aurait tort d'en conclure que Dieu nous demande, semble-t-il, plus que nous ne pouvons donner ; pareille insinuation serait injurieuse pour la justice divine.

I. — En considérant l'incident comme une parabole en action, vous êtes d'accord avec Durand (*Evangile selon S. Matthieu*, p. 344), Lagrange (*Saint Marc*, p. 293), Pirot (*La Sainte Bible*, t. IX, p. 537). C'est l'opinion couramment admise depuis Victor d'Antioche.

En effet, abstraction faite de sa science divine ou de sa science infuse, Jésus savait parfaitement, comme le note S. Marc, qu'il ne pouvait pas y avoir de figues mûres sur le figuier, puisque « ce n'était pas le temps des figues »; les plus précoces ne mûrissent pas à Jérusalem avant le mois de juin. Par cette faim éprouvée de façon surprenante, alors qu'il venait de quitter la maison si hospitalière de Béthanie, par sa démarche, par ses paroles de malédiction, Jésus voulut attirer l'attention de ses apôtres sur cet incident pour les aider et nous aider nous-mêmes à en découvrir le sens symbolique. Les Apôtres, tous Juifs, étaient habitués par la lecture de l'Ancien Testament à de tels gestes, auxquels avaient recouru maintes fois Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, afin de donner à leurs contemporains des avertissements souvent sévères [1]. En voyant Jésus agir, surtout en l'entendant parler, ils soupçonnèrent que le motif réel de la malédiction, c'était le manque de fruits, quelle que soit l'époque de l'année à laquelle on se trouvait. Et dès ce jour-là et les jours suivants, quand « ils entendirent, dit le R. P. Prat, le Sauveur annoncer la réprobation d'Israël en la rattachant à l'hypocrisie et aux fausses vertus des guides spirituels et des chefs responsables de la nation, puis quand Jésus leur montra dans la parabole des vignerons prévaricateurs les représentants du peuple élu refusant obstinément les fruits au Maître de la vigne, ils comprirent que la parabole allait plus loin, et que le figuier maudit, cachant sa réelle stérilité sous le mensonge d'une luxuriante verdure, était le symbole du judaïsme réprouvé [1]. »

II. — Avouez, et l'histoire est là pour l'attester, que si le judaïsme était réprouvé sous le symbolisme du figuier maudit, on ne pouvait pas accuser Dieu de lui demander plus qu'il n'eût pu donner, car Dieu n'avait rien ménagé pour le retenir dans la bonne voie, pour l'y ramener quand il s'en était écarté, se servant tour à tour des événements et surtout de l'enseignement des prophètes qui excellait à découvrir le sens religieux des faits.

Mais ainsi comprise, la parabole du figuier maudit n'a pas seulement la valeur purement occasionnelle d'un avertissement ; elle demeure une leçon pour tous les temps, et pour nous spécialement qui vivons sous la loi de grâce. Notre vie au service de Dieu doit toujours être la saison des fruits, car le Maître peut nous en réclamer à tout instant. Ce qu'il exige de nous, ce ne sont pas les bonnes intentions que symbolise le feuillage, ni les bons désirs dont les fleurs seraient l'emblème, mais les fruits des actions et des œuvres. Et dès lors que nous vivons dans la vie de la grâce, qu'un secours surnaturel spécial nous est donné, si nous le sollicitons pour accomplir chaque action, nous ne sommes vraiment pas autorisés à dire que Dieu nous demande plus que nous ne pouvons lui donner.

III. — Dans le commentaire sur S. Matthieu qu'il a publié récemment [2], le P. Buzy, en palestinologue qu'il était, a donné de l'état des figuiers en ces temps-là et du geste de Jésus une explication différant sensiblement de celle que l'on fournit communément. Sans doute, le figuier ne pouvait pas avoir à cette époque des fruits mûrs, et la remarque de S. Marc : « ce n'était pas le temps des figues, » est rigoureusement exacte ; mais le figuier avait alors, depuis la fin de février, ces figues-fleurs qui n'arrivent à maturité que fin juin. Or de ces figues vertes parfaitement insipides les petits Orientaux sont très friands, et les grandes personnes elles-mêmes ne les dédaignent pas quand elles ont vraiment faim. Il est donc fort possible que Notre-Seigneur, pris de faim, se soit dirigé vers le figuier pour y trouver de ces figues-fleurs qu'il avait mangées probablement dans sa jeunesse avec les enfants de son âge. S'il en fut ainsi, sa démarche vers le figuier fut naturelle, nullement symbolique. Mais voici que le figuier a été dépouillé de ses figues fleurs, soit par les enfants du voisinage, soit par des passants affamés ; il n'a plus que son luxuriant feuillage. Jésus le maudit et c'est alors seulement que commencerait, selon le P. Buzy, l'acte symbolique. La leçon de la parabole se réduirait à ces deux termes : de même que Jésus a maudit et desséché ce figuier sans fruit, ainsi fera-t-il à qui-

[1] Cf. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament* ; — Regnier, *Le réalisme dans les symboles des Prophètes*, dans *Revue bibliq.* 1923, p. 383-408.

[1] *Jésus-Christ*, t. II, p. 206.
[2] Dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. IX, p. 275-277.

conque n'a pas de fruit, spécialement au peuple juif. De cette façon, le P. Buzy rejoindrait l'opinion commune, celle des Pères et des commentateurs, si du moins il voulait s'y rallier.

Mais il ne le veut pas et, d'après le contexte de S. Matthieu, il considère l'événement du figuier maudit non comme une parabole, mais comme une nouvelle preuve de la toute-puissance divine destinée à impressionner les Apôtres et à leur donner toute confiance en l'énergie irrésistible de la foi, puisque, s'ils ont la foi, ils pourront, non seulement accomplir le prodige du figuier, mais encore ordonner à une montagne de se jeter dans la mer (Mt., XXI, 21-22). S Jérôme [1], S. Jean Chrysostome [2], tout en tirant de l'événement du figuier maudit les conséquences morales qui en découlaient pour le présent et pour l'avenir, n'avaient pas manqué de signaler aussi combien ce prodige faisait ressortir la puissance de Jésus à l'heure où allait éclater le scandale de la Croix. Le P. Buzy voudrait qu'on ne retienne que cela de l'incident ; on serait dispensé ainsi de toute application morale dont la justification, en l'espèce, est, dit il, « plutôt laborieuse » *(op. cit.*, p. 277).

Q. — 1° Nos Statuts synodaux donnent au curé qui a accepté son changement les pouvoirs de vicaire économe dans sa dernière paroisse jusqu'à son départ définitif Peut-il validement déléguer un curé voisin pour assister à un mariage qui aura lieu après son départ définitif ?

2° Le curé délégué subdélègue son vicaire ; mais après réflexion il pense que son confrère ne pouvait pas lui donner délégation pour un mariage qui doit être célébré après son départ définitif. Il demande donc les pouvoirs nécessaires Il les reçoit avant que le mariage soit célébré par le vicaire, mais celui-ci n'en a eu connaissance qu'après la célébration Le mariage est il valide ?

R. — Ad I. Raisonnons d'abord d'après le simple bon sens qui nous dit : *Nemo dat quod non habet.* Le curé déplacé a, dans la paroisse qu'il quitte, des pouvoirs de vicaire économe qui durent jusqu'à son départ. Après son départ il est, d'après vos Statuts synodaux, sans aucune juridiction sur son ancienne paroisse. Comment dès lors pourrait-il déléguer l'exercice d'une juridiction qu'il ne possède plus ?

Vous l'eût-il déléguée, il faut encore remarquer que vous ne pouviez pas la sous-déléguer à votre tour, à moins d'en avoir reçu la faculté expresse (can. 199, § 5). Mais en réalité vous avez délégué des pouvoirs que vous n'aviez pas, par conséquent c'est comme si vous n'aviez rien fait.

Ad II. Après avoir réalisé cette délégation de pouvoirs inutile, vous avez eu des doutes. Vous avez eu recours à l'Ordinaire pour lui demander à toutes fins utiles la juridiction nécessaire. Elle vous a été accordée. Mais une fois muni des pouvoirs indispensables, vous auriez dû, par télégraphe ou téléphone, en faire une nouvelle délégation ; car, pour qu'une délégation de pouvoirs soit régulière et efficace, il faut qu'elle soit acceptée par le délégué. Et votre vicaire n'a pas été atteint par vous en temps utile.

Si nous poursuivons le raisonnement dans ce sens et en partant de ces bases, nous devons conclure que le mariage est nul pour vice de forme, car le témoin qualifié qui a assisté à l'échange des consentements, était dépourvu de juridiction.

Mais il y a peut-être moyen de conclure tout de même à la validité du mariage célébré de cette façon.

1° Connaissez-vous le can. 472 § 2 ? Voici ce qu'il dit : « *Ante œconomi (vicarii) constitutionem, parœciæ regimen, nisi aliter provisum fuerit, assumat interim... ; si vicarii desint, parochus vicinior ;... loci autem Ordinarius in Synodo vel extra Synodum tempestive determinet quœnam parœcia cuique parœciæ vicinior habenda sit.* »

Les Statuts synodaux de votre diocèse, qui contiennent tant de choses, renferment-ils des dispositions en ce sens ? Désignent-ils quelle paroisse est réputée plus voisine de chaque autre, et par le fait même quel est le curé qui, à raison de son voisinage assez proche, a qualité pour remplacer validement le curé voisin en attendant l'arrivée du successeur ou du vicaire économe ?

Si par hasard c'était vous le curé plus voisin, régulièrement investi par les Statuts synodaux, aux termes du can. 472, la situation serait beaucoup plus claire. Vous auriez eu les pleins pouvoirs, dès le départ du vicaire économe, avec faculté de sous-délégation, et votre vicaire serait parti pourvu de la juridiction nécessaire.

Mais vos Statuts synodaux désignent-ils votre paroisse comme la plus voisine de celle qui est en cause ? C'est un point de fait qu'il vous appartient de vérifier.

2° Pour soutenir la validité du mariage, on peut enfin s'appuyer sur ce bienheureux can. 209 : « *In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive juris sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno.* » L'explication de ce canon a été faite dans l'*Ami* 1925, p. 101 et 628. Nous n'y revenons pas, nous bornant ici à l'application. L'erreur qu'exige le can. 209 est entièrement réalisée dans votre cas. Il y a erreur *actuellement commune* de tous les paroissiens qui vous croient, vous et votre vicaire, habilités pour « desservir » leur paroisse à tous égards ; il y a *erreur virtuellement commune,* car aucun des intéressés, c'est-à-dire aucune des personnes présentes à la noce, ne doute que le prêtre appelé à y intervenir comme témoin qualifié ne puisse le faire régulièrement.

Donc l'Eglise a suppléé au défaut de juridiction dont il pouvait être atteint, et le mariage auquel il a assisté est valide.

---

[1] *P. L.*, XXVI, 153.
[2] *P. G.*, LVIII, 634.

Q. — Comme suite à la réponse donnée dans l'*Ami* 1936, p. 719 et 720, au sujet des funérailles, je me permets de signaler que nos Statuts synodaux s'expriment ainsi :

« Régulièrement les funérailles doivent être célébrées dans l'église paroissiale du défunt.

« Toutefois, il y a exception à la règle : 1° quand le défunt a fait choix d'une autre église... *la demande de la famille étant considérée, dans la pratique, comme une preuve de ce choix ;* 2° quand le défunt est décédé hors de sa paroisse à une distance de plus de 5 km.

« Sauf dans ces cas, un curé n'acceptera pas de faire les funérailles d'un défunt qui n'était pas son paroissien sans avoir l'autorisation écrite du propre curé. *Celui-ci ne s'opposera pas à la demande motivée de la famille ; mais il a droit à la part paroissiale.* »

Si le cas soumis à l'*Ami* se présentait dans le diocèse, devrait-on s'en remettre au droit général ou au droit particulier ?

R. — 1. Cet article de vos statuts synodaux est en harmonie avec le can. 1223, qui accorde à tous le droit de faire élection de sépulture. Cette élection peut porter soit sur l'église où se déroulera l'office des funérailles, soit sur le cimetière où aura lieu la sépulture, soit sur les deux.

Mais l'élection doit avoir été faite par le *défunt*, non par sa famille. Il peut l'avoir faite lui-même, dans son testament par exemple ; soit avoir donné mandat à quelqu'un de faire élection en son nom.

Quand l'élection se fait par mandataire, celui-ci, aux termes du can. 1226 § 1, doit fournir la preuve de son mandat ; mais cette preuve est facile, car elle peut être faite par tous moyens. En tout cas elle doit être faite, et Vermeersch précise que ce peut être par acte public, par deux témoins, par le témoignage du curé à qui l'élection porte préjudice (*Epitome*, t. II, p. 374).

A ce système de preuve très clairement précisé par les textes législatifs et par la doctrine, vos Statuts synodaux en substituent un autre : celui de la présomption. A notre sens, ils n'en ont pas le droit. Pourquoi ?

Le can. 1825 définit la présomption : *rei incertæ probabilis conjectura.* Or le Code ne veut pas que l'élection de sépulture soit établie par voie de conjecture même probable. Il veut qu'elle soit *prouvée,* par n'importe quel moyen, mais prouvée directement. Le droit du curé à enterrer son paroissien est un droit certain (can. 1230 § 1). L'acte qui déroge à ce droit doit être aussi un fait certain, et non une conjecture même probable.

Nous achevions cette démonstration, quand il nous est tombé sous les yeux une décision de la S. C. du Concile qui consacre entièrement notre manière de voir :

« *Equidem ad probandam electionem sepulturæ vel ecclesiæ funeris nullatenus requiritur scriptum documentum vel aliqua juris solemnitas, immo ex explicita littera can. 1226 : factam electionem aut mandati concessionem quolibet legitimo modo probare licet .. Non tamen illud sequitur, si defunctus de re nullam expresserit voluntatem .. consanguineorum esse talem defuncti omissionem supplere quasi præsumptum vel interpretativum mandatum habentes. Secus nullus esset casus in quo electio non intercederet, ac propterea actum de juribus parochorum quæ immo Codex sarta esse voluit.* » (*Acta Ap. Sed.*, 1921, p. 535 ; 1933, p. 155).

2. Votre 2° ne fait que traduire en termes concrets le can. 1218 : *si ad eam commode pedestri itinere asportari potest.* Un cortège de 5 km., c'est assez.

3. Il est bien exact qu'un curé ne doit pas accepter de donner la sépulture à un étranger, hors les exceptions prévues par le droit, sans que le curé du défunt l'y ait autorisé. En effet, le curé d'après le can. 1230 § 1, *jus habet,* a le droit de procéder aux funérailles de ses paroissiens. Mais à ce droit il peut renoncer. C'est ce que vos Statuts lui demandent de faire, quand les familles en expriment le désir. Le curé fera bien de déférer à l'invitation des Statuts.

Mais jusqu'à quel point peuvent ils l'obliger à renoncer à un droit formel qui lui est reconnu par le Code ? On pourrait sérieusement contester la valeur de l'obligation.

Quant à votre dernière question : « Devrait-on s'en remettre au droit général ou au droit particulier ? » nous pensons que les curés ne doivent pas se mettre en conflit ni avec leur évêque ni avec les Statuts de leur diocèse ; mais nous pensons aussi que le droit particulier doit se mettre en harmonie avec le droit général. Voyez ce que nous avons dit de la présomption d'élection de sépulture.

LITURGIE

Q. — 1° L'église de l'une des paroisses dont j'ai la charge possède une belle relique de la Vraie Croix ; elle forme une croix dont la tige mesure 0m11, et le croisillon 0m05, avec 0m01 de largeur.

C'est une tradition de faire adorer cette sainte relique aux principales fêtes religieuses de l'année, Adoration perpétuelle et Fête-Dieu exceptées. Mes prédécesseurs étant morts sans laisser de note écrite à ce sujet, voici comment je procède :

Ces jours-là, le reliquaire de la Vraie Croix est porté par moi avant la messe, de la sacristie dans l'église, où il est déposé sur une table préparée à cet effet, avec deux cierges et des fleurs, et placée tout près de la balustrade ou appui de communion. A l'offertoire de la messe a lieu l'adoration de l'insigne relique par les fidèles, et, pendant ce temps, on chante le cantique : « Vive Jésus, vive sa croix ! » Aussitôt après la messe, je reporte le reliquaire à la sacristie, de la même manière que je l'en avais apporté.

Y a-t-il quelque chose à redire à ma façon de faire ?

2° De quels ornements liturgiques peut et doit être revêtu le prêtre qui, dans une église, préside l'exercice public du Chemin de la Croix ?

Je croyais autrefois qu'il suffisait d'avoir pour cela un surplis et une étole. Or, voilà qu'assistant un jour à l'exercice du Chemin de la Croix dans l'église d'une grande paroisse de ville, je n'ai pas été peu surpris de voir le curé faire cet exercice en surplis, étole et chape. *Quid ?*

3° De quelle couleur doivent être l'étole et, s'il y a lieu, la chape pour l'exercice public du Chemin de la Croix, selon qu'il est suivi ou non d'une bénédiction donnée avec la relique de la Vraie Croix ?

J'avais toujours vu le prêtre prendre, pour cet exercice, une étole violette, lorsque, dans la paroisse où j'étais vicaire, le curé-archiprêtre m'ordonna de me servir d'une étole rouge.

R. — Ad I. *a)* Bien que notre consultant ne nous dise pas si l'adoration et le baisement de la

précieuse relique de la Vraie Croix qui ont lieu dans l'une de ses églises au cours de la messe des jours de grandes fêtes, s'y trouvent associés, — comme une sorte de rite accessoire, — à quelque cérémonie d'offerte ou offrande accomplie par les fidèles, voici néanmoins de quoi le convaincre, dans l'hypothèse où il en serait ainsi, de l'illégitimité d'une telle association de rites :

Depuis un certain temps déjà, une pratique de ce genre existait dans le diocèse d'Urgel, en Espagne, et, comme elle y était fort répandue, — principalement dans les églises paroissiales, — on demanda avec instance à la S. C. des Rites l'autorisation de l'y conserver en même temps que quelques autres coutumes locales, relatives, elles aussi, à ladite cérémonie de l'offrande. La S. C. voulut bien consentir à autoriser le maintien de ces dernières ; mais elle se refusa absolument à tolérer l'usage de présenter alors la relique de la Vraie Croix aux baisements des pieux fidèles : «... Servari posse consuetudinem tam in missis vivorum quam pro defunctis, dummodo fidelibus ad osculandum præbeatur vel manus vel fimbria manipuli aut stolæ, excluso prorsus osculo Ligni Ssmæ Crucis, cui specialis omnino cultus in Ecclesia adhibendus est. » (S. R. C., 15 juin 1883, n. 3579, ad 1).

b) Alors même que l'adoration de la relique de la Vraie Croix par les fidèles n'accompagnerait pas une cérémonie d'offrande et qu'elle serait faite avec toute la dignité et toute la dévotion voulues, elle ne serait cependant pas admissible au cours d'une messe, que ce fût à l'offertoire ou à n'importe quel autre moment. Rien, en effet, n'autorise le prêtre à interrompre sa messe pour y intercaler un rite qui, tout en étant parfaitement louable en lui-même, n'en demeure pas moins étranger à la célébration normale de celle-ci. Du reste, pareil hors-d'œuvre aurait pour résultat immanquable de détourner plus ou moins longtemps de l'action du saint sacrifice aussi bien que de l'objet de la fête du jour l'attention des fidèles, et cela au détriment de la piété bien entendue et de leur propre avantage spirituel.

Faut-il ajouter que si, dans la circonstance, il s'agit, — comme nous le pensons, — d'une grand'messe chantée, l'exécution du cantique populaire « Vive Jésus, vive sa croix ! » ou d'un autre cantique quelconque en langue vulgaire ne saurait y être soufferte à aucun instant ni sous aucun prétexte ? « Pas de doute possible sur le terrain très bien défini de la messe solennelle ou chantée, » écrit avec beaucoup d'à-propos et de clarté S. Exc. Mgr Rousseau [1] : « défense absolue et sans réserve d'introduire le moindre chant en langue vulgaire autour de cet acte liturgique essentiel qui domine tous les autres. Les consultations à ce sujet se multiplient, se pressent, circonstanciées, nuancées, instantes : on invoque la coutume, l'impossibilité de réagir, la résistance

[1] *Revue Grégorienne*, 1921, p. 84-85.

du peuple chrétien, le scandale, etc. ...Et la S. Congrégation [des Rites] répond toujours par un refus sans issue : obstinément elle ferme toutes les baies, toutes les portes, à la moindre tentative d'introduction de la langue vulgaire dans la messe chantée [1]. »

c) Etant donné que, d'après ce qui a été dit ci-dessus, l'adoration d'une parcelle de la Vraie Croix ne peut avoir lieu au cours de la messe, il reste à notre consultant, — si néanmoins il désire maintenir dans sa paroisse ladite adoration aux jours de grande fête, — d'y procéder désormais soit immédiatement après la grand'messe ou après les vêpres chantées [2], soit tout à fait à part, à quelque autre moment propice de la journée.

Dans tous les cas, il aura soin, — pour l'exposition, la bénédiction, l'adoration et la reposition de la sainte relique, — de se conformer ponctuellement aux règles édictées *ad hoc* par la S. C. des Rites et exposées par les liturgistes [3], règles qui, à maintes reprises, ont été signalées dans les colonnes de l'*Ami* [4] et dont quelques-unes vont encore être rappelées un peu plus loin *(ad III)*.

Ad II. « Rien, avons-nous dit naguère [5], n'oblige le prêtre qui préside l'exercice public du Chemin de la Croix, à prendre pour cela une étole sur le surplis [6]. D'aucuns, même [7], veulent qu'alors il s'abstienne d'en porter une. — Il nous semble toutefois que, jusqu'à nouvel ordre, l'usage d'avoir l'étole pour présider l'exercice du Chemin de la Croix peut être conservé, surtout lorsque cet exercice se fait avec une certaine solennité [8]. » Nous n'avons rien à changer à ces l gnes.

Quant à la chape, il est vrai que, dans quelques églises, on s'en sert aussi avec l'étole pour l'exercice public du Chemin de la Croix [9]. Mais que faut-il penser de son emploi dans la circonstance ? Une première remarque s'impose : c'est qu'en raison des agenouillements successifs que le prêtre fait d'ordinaire *in plano* devant les diverses stations, la chape est alors assez incommode [10]. D'autre part, il y a évidente disproportion entre un simple exercice de dévotion, — lequel, fût-il public, ne saurait à quelque titre que ce fût être assimilé

[1] Cf. S. R. C., 22 mars 1862, n. 3113, ad 1 ; 10 déc. 1870, n. 3230 ; 22 mai 1894, n. 3827, I ; 31 janv. 1896, n. 3880 ; 14 janv. 1898, n. 3975, ad 5, 1° ; 25 juin 1898, n. 3994, ad 1.

[2] Supposé, du moins, que ces vêpres ne soient pas elles-mêmes suivies de la bénédiction du Saint Sacrement. (Voir à ce sujet *Ami* 1928, p. 303, col. 2, *ad IV*).

[3] Voir entre autres : De Amicis, *Cæremoniale parochorum* (dans *Ephem liturg.*, 1911, p. 380-383) ; — Hægy, *Manuel de liturgie*, 14e édit., t. I, p. 686 et suiv.

[4] Cf *Ami* 1923, p. 683 ; — 1926, p. 639 ; — 1928, p. 303, 477-478, 703 ; — 1931, p. 352 ; — 1933, p. 367.

[5] *Ami* 1931, p. 352

[6] Cf. *Nouv. Revue théologique*, 1875, p. 226 et 233 ; 1884, p. 446 ; — De Amicis, *loc cit.*, p. 379.

[7] V. g. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 439, note

[8] Cf *Nouv. Revue théologique*, loc. cit.

[9] Cf. De Amicis, *loc. cit.*, p 380.

[10] « Si sacerdos, sicuti mos est quibusdam in locis, pluviale induit, assignatur quartus clericus, qui curam illius geret, et caveat ne in pavimento pluviale fœdetur. » (De Amicis, *ibid.*).

à une fonction liturgique proprement dite, — et l'ornement sacré qui, de tous, est réputé le plus digne et le plus solennel [1]. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de l'érection canonique des quatorze stations de la Voie douloureuse, érection accompagnée, on le sait, de l'exercice du Chemin de la Croix, le Rituel romain [2] ne prescrit au prêtre qui y procède légitimement que le surplis et l'étole. La prescription vaut *a fortiori* pour l'exercice commun du Chemin de la Croix.

Ad III. *a)* Si le prêtre qui préside l'exercice du Chemin de la Croix prend une étole sur le surplis, celle-ci, — hors du Vendredi Saint, dont il sera question ci-après, — doit être de couleur violette. C'est de cette couleur, en effet, que, d'après le Rituel romain [3], doit être l'étole du prêtre chargé d'ériger les stations du Chemin de la Croix. Et d'ailleurs que l'on ne s'en étonne point : telle est aussi la couleur imposée par les rubriques pour la célébration de la messe votive de la Passion. (Rubr. gén. du Missel, tit. XVIII, n. 5).

Quand, hors du Vendredi Saint, l'exercice public du Chemin de la Croix est immédiatement suivi de la bénédiction de l'assistance avec une relique de la Vraie Croix, deux cas peuvent se présenter : ou bien cette sainte relique est exposée dans l'église depuis le commencement de l'exercice susdit ; ou bien, — comme cela paraît plus rationnel [4], — on ne l'expose qu'à la fin de ce même exercice. Dans le premier cas, le prêtre qui, pour présider l'exercice du Chemin de la Croix, avait l'étole violette, n'a vraisemblablement pas à y substituer une étole rouge pour le moment de la bénédiction [5]. Dans le second cas, au contraire, il doit, pour l'exposition et la bénédiction dont il s'agit, prendre une étole de couleur rouge (cf. S. R. C., 2 sept. 1871, n. 3256) ; il pourrait même revêtir en outre une chape de même couleur (cf. S. R. C., 18 févr. 1843, n. 2854). En toute hypothèse, c'est la couleur rouge qui est alors de mise pour le voile huméral. (Cf. S. R. C., 2 sept. 1871, n. 3256).

b) Le Vendredi Saint, tant pour l'exercice public du Chemin de la Croix qu'ensuite pour la bénédiction avec une relique de la Vraie Croix, l'étole doit être de couleur noire. (Cf. S. R. C., 16 janv. 1907, n. 4197, ad 2). Quant au voile huméral, il sera, ce jour-là, de couleur violette. (*Ibid.*).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dom C. Butler. — Chemins de vie chrétienne. *Spiritualité d'autrefois pour âmes d'aujourd'hui.* — Traduit de l'anglais par le chan. P. Huré. — Un vol. de la Collection « Pax », 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1937.

Le nom de Dom Butler et ses principaux ouvrages, *Religions d'autorité et la Religion de l'esprit* (1906), *Règle de saint Benoît* (1912), *Monachisme bénédictin* (1919), *Mysticisme occidental* (1922), *Histoire du Concile du Vatican* (1930), sont connus de nos lecteurs. Il existe des traductions françaises de plusieurs d'entre eux.

M. le chanoine Huré vient d'y ajouter celle de *Ways of Christian Life,* paru en 1932, deux ans avant la mort de l'auteur.

Cet ouvrage examine, au point de vue historique et ascétique, les Règles monastiques des grands Ordres religieux de l'Eglise catholique, et établit que leur esprit, sinon leur lettre, est parfaitement applicable à la vie chrétienne d'aujourd'hui. A cette étude, il ajoute un exposé critique de la méthode de S. François de Sales, et des aperçus sur diverses questions de piété et de liturgie actuellement à l'ordre du jour.

La Règle de S. Benoît (VIe siècle), dit-il, vise à la perfection personnelle de l'individu, au moyen de l'examen de conscience, de la prière « contemplative et aspirative », de l'office en commun, plutôt qu'à promouvoir les intérêts de Dieu chez autrui ; elle est, pour parler comme l'abbé Bremond, plus « anthropocentrique » que « théocentrique. » Au milieu des Invasions, il convenait en effet de former d'abord une élite capable de « noyauter » la masse barbare, avant de songer à christianiser et civiliser celle-ci. Les Bénédictins ont popularisé au Moyen Age la piété affective envers Notre-Seigneur crucifié et envers la Sainte Vierge, dont S. Bernard se fit « le Chevalier et le Troubadour. » Les grands représentants de cette Règle sont S. Lanfranc, S. Anselme, S. Bernard, sainte Gertrude, Louis de Blois, et plus récemment Dom Baker, Mgr Hedley et Dom Marmion.

Les Règles Franciscaine et Dominicaine n'apparurent qu'au début du XIIIe siècle ; les tassements consécutifs aux Invasions étaient alors terminés, il s'agissait désormais de christianiser les barbares devenus sédentaires. Franciscains et Dominicains consacrèrent à cette tâche leur effort missionnaire et leur prédication ; ces deux Ordres sont donc plus « théocentriques », en ce sens qu'ils poursuivent en premier lieu la conversion d'autrui, et envisagent la perfection personnelle du missionnaire en fonction de son ministère. La méthode d'évangélisation franciscaine était plus populaire, et faisait appel au cœur, à l'émotion ; celle des Dominicains, plus nourrie de théologie, s'adressait de préférence à l'intelligence et à la raison, et en conséquence exigeait une forte formation théologique chez ses prédicateurs ; aussi les grands théologiens se trouvent parmi les fils de S. Dominique.

De concert avec les Dominicains, les Franciscains ont popularisé la dévotion à l'Eucharistie, vers le milieu du XIIIe siècle ; les Hymnes et les Elévations eucharistiques de S. Thomas sont des exemples caractéristiques de la piété dominicaine, modérément affective, mais riche de sève dogmatique ; les Dominicains ont en outre inauguré la dévotion au Rosaire.

La Règle franciscaine a formé S. Bonaventure, S. Antoine de Padoue, S. Bernard de Sienne, S. Jean Capistran, S. Pierre d'Alcantara ; la Règle dominicaine, S. Albert le Grand, S. Thomas, sainte Catherine de Sienne, et plus récemment Lacordaire.

La Règle carmélitaine date du milieu du XIIIe siècle, et produit au XVIe, avec sainte Thérèse et S. Jean de la Croix, le mouvement mystique qu'on désigne sous le nom d' « Ecole Carmélitaine ». Pour expliquer les phénomènes et les états mystiques suprasensibles, ces écrivains recourent à des allégories qui ne sont pas toujours translucides pour nous : sainte Thérèse, à celle du « Château Intérieur » (l'âme chrétienne) et de ses diverses « Demeures » (états de

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 381, col. 1.
[2] *Appendix : Benedictiones propriæ nonnullorum Ordinum* , 1. *Ritus erigendi stationes Viæ Crucis.*
[3] *Loc. cit.*
[4] Cf. *Ami* 1928, p. 703.
[5] Cf. *Ami* 1923, p. 683 ; — 1928, p. 703.

perfection) ; S. Jean de la Croix, le *Doctor mysticus*, à celle de la « Nuit Obscure », etc.; la « Petite Voie » de sainte Thérèse de Lisieux est infiniment plus facile à comprendre, nous n'osons dire à pratiquer.

Vis-à-vis de S. François de Sales, Dom Butler partage la haute admiration de l'abbé Bremond ; il place le *Traité de l'Amour de Dieu* bien au-dessus de la *Vie dévote*, qu'il déclare cependant un incomparable manuel de vulgarisation pieuse à l'usage des personnes du monde.

Les « Fragments » divers annexés à l'ouvrage traitent de la Renaissance liturgique au XIX^e siècle, de la contemplation et des variétés d'oraison ; ici l'auteur dresse une sorte de Concordance entre les multiples terminologies employées sur le sujet par les écrivains mystiques, au détriment de la clarté.

La traduction française est parfaite ; elle observe la « Règle d'or » de cet exercice, à savoir, qu' « une bonne traduction doit donner l'illusion qu'elle n'en est pas une », ou, comme l'expriment les Anglais, « l'illusion que la pensée a été premièrement élaborée dans la langue de la traduction. »

M. LAVARENNE, professeur agrégé au lycée Condorcet. — **Voulez-vous que vos enfants soient de bons élèves ?** — In-8 raisin de 240 p., 20 f. — Editions Lavarenne, 43, rue Chauveau, Neuilly (Seine).

Y a-t-il des parents qui ne le désirent pas ? Voilà au moins un titre qui dit ce qu'il veut dire et qui précise à la fois le but de l'ouvrage et le public auquel il s'adresse. Et qu'on ne s'attende pas à trouver ici un de ces manuels de pédagogie à l'eau de rose, comme il en pleut sur le marché. L'auteur déclare, dès le début, qu'il a l'ambition d'être original. Il ne craint même pas de scandaliser — oh ! dans le bon sens du terme, — en envoyant de fortes pierres dans le jardin de l'enseignement, de la pédagogie et de la médecine. C'est par moment un véritable iconoclaste qui renverse les vieilles idoles, bouleverse les traditions, mais ne s'incline pas davantage devant certaines théories qui, pour être modernes, n'en sont pas plus respectables à ses yeux. Ce qu'il veut, c'est permettre aux parents « d'éviter des erreurs capitales, de prendre les précautions essentielles », c'est mettre à leur portée « les connaissances pratiques d'ordres variés qui leur permettront d'améliorer le rendement scolaire de leurs enfants et par la même occasion leur santé, leur intelligence, leur caractère. »

M. Lavarenne est tout particulièrement qualifié pour rédiger ce « bréviaire des parents. » A sa culture d'humaniste, — il est l'auteur d'une thèse sur la langue du poète Prudence et de la première traduction en langue moderne de la *Psychomachie* du même écrivain, — d'amateur distingué en bien des domaines, entre autres celui de la médecine (avouons pourtant ne point partager son emballement pour les théories naturistes du D^r Carton), il joint une expérience professionnelle étendue, puisque ses vingt-sept ans de service dans divers lycées de province et de Paris, des cours par correspondance et quatre années de direction d'une Ecole d'agriculture, lui ont donné l'occasion d'avoir des milliers d'élèves de tous âges et de toutes conditions. Faut-il ajouter qu'il est père de sept enfants ?

Il appartient donc à la corporation, et voilà qui donne à sa parole une singulière autorité. Qu'il nous suffise de transcrire ici le résumé de sa leçon dans une synthèse récapitulative.

Vos enfants, dit-il aux parents, seront capables de devenir de bons élèves, si avant tout vous vous attachez à leur donner une bonne santé. N'oubliez pas que l'on encourt des responsabilités à ce point de vue dès avant le mariage, puis avant la naissance des enfants, et tout au long de leurs premières années jusqu'à l'âge scolaire. Quand ils abordent cette seconde partie de leur existence, n'oubliez pas que la vie un peu anti-naturelle qu'ils vont mener pendant les mois de classe, réclame des précautions dans la nourriture ; veillez à ce qu'ils prennent assez d'exercice pour faire contrepoids à la sédentarité studieuse ; s'ils sont un peu délicats (et le cas est fréquent, puisque les troubles de la croissance viennent se greffer sur les fatigues de la scolarité), étudiez de près leur régime de vie. Soignez leurs menus, inspirez-vous de ceux que l'expérience m'a conduit à adopter (p. 75-97) ; veillez à l'élimination des toxines, au bon fonctionnement de l'intestin et de la peau ; procurez-leur largement les bienfaits de l'exercice, du repos, de l'air, de la chaleur ; gardez-vous bien de sacrifier à la mode absurde qui découvre en hiver la moitié du corps d'un enfant malingre et l'envoie coucher sous la tente en été. Toutes les fois enfin que vous serez embarrassés, recourez aux conseils d'un médecin compétent, que vous choisirez autant que possible ayant lui-même de beaux enfants.

Faites suivre à vos écoliers les classes auxquelles ils sont aptes. Ne vous faites pas une gloire de les voir plus jeunes que leurs camarades : mieux vaut suivre honorablement sa classe avec un an de retard, que d'être un cancre tout jeunet. Tenez compte de leurs dispositions et de leurs désirs. Il n'est pas souhaitable que tout le monde fasse la même chose, et il n'y a pas de sot métier. Faites entrer au lycée ou au collège ceux qui manifestent des dons suffisants pour les notions abstraites ou les idées générales. Confiez à l'école professionnelle ceux qui ont le goût d'un métier industriel ou commercial. Demandez des renseignements et des conseils aux spécialistes de l'orientation professionnelle, et surtout aux maîtres que vos enfants viennent de quitter.

Tant qu'ils sont élèves, veillez à ce qu'ils se préoccupent avant tout de leurs devoirs d'écoliers. Ecartez d'eux tout ce qui peut les dissiper et fatiguer leurs nerfs : mondanités, cinéma (ce fléau social, ce fléau scolaire !), T. S. F., abus du sport, mauvais camarades, mauvaises lectures. Efforcez-vous de les entourer de sérénité : du calme, du calme !

Intéressez-vous à leurs études, encouragez-les par l'exemple du travail, par des éloges mérités, par des récompenses raisonnables. Stimulez-les au besoin par quelques reproches, punissez-les, s'il le faut ; mais toujours, si la conduite ou le travail laissent à désirer, cherchez bien si une déficience de santé n'est pas à incriminer.

Enfin, de même que vous désirez que vos enfants fassent consciencieusement leur devoir d'élèves, n'oubliez pas de faire votre devoir de parents, non seulement vis-à-vis d'eux, mais vis-à-vis de l'école et de l'Etat, afin d'obtenir que les programmes et l'organisation scolaires, harmonieusement adaptés à leurs fins, rendent leurs années d'études toujours plus fortifiantes, plus intéressantes, plus humaines.

Et si vous agissez ainsi, en récompense de vos efforts et de votre bonne volonté, je serais bien étonné que vos enfants ne soient pas de bons élèves.

Rien dans tout cela, n'est-ce pas, à quoi nous ne puissions pleinement souscrire, surtout si l'on y ajoute l'appui du facteur spirituel et religieux auquel l'auteur, qui se déclare laïque, ne réserve qu'une place volontairement restreinte. Signalons enfin, en tête du volume, les six pages d'une bibliographie méthodique fort bien conçue, et, à la fin, un *Index rerum*, qui pourront l'un et l'autre rendre de grands services aux parents et aux maîtres.

Oskar BAUHOFER. — **Die Heimholung der Welt.** — In-8 de 284 p., relié 4 m. (Pour l'Etranger, remise de 25 0/0). — Fribourg-en-Brisgau, Herder. 1937.

Voici les idées maîtresses développées dans cet ouvrage : Il y a un conflit latent entre les aspirations naturelles de l'homme et sa vocation surnaturelle. Ces